

ベトナム朝廷による神界の管理について

宇 野 公一郎

はじめに

「朕は百神の主である」と阮朝の明命帝は言った[明命政要 11/14b]。皇帝は官僚と神祇という二種類の階層組織の頂点に立ち、それら二つの組織を通じて国を治めた。朝廷に公認された神々の種類は豊富で、郷邑はそれらの神を様々な宗教施設でしばしばまぜこぜに祀った。朝廷は村々が祀る神々について時々調査を行い、神名、施設、縁起、祭礼、そして以前に与えられた勅（皇帝が特定の神祠の神に封号を与えるみことのり。美しいものがある）などについての情報を収集し、神々に等級を与え、神譜（神・神祠の由来や祭日などを記した文書、神跡、玉譜ともいう）を作り、祠典（礼部にあった祭祀台帳のようなものらしい）に記載したようである。神譜の写しは村に下付され、官製バージョンの伝説が村の伝承を多かれ少なかれ作りかえた。重要な祠廟には勅が与えられ、勅の有無で祠廟の格が決まることが多かったが、例えば皇帝の五十歳の誕生日といった機会に、山地の少数民族の祀る神にまで神勅が気前よく配給されることもあった¹。

勲功のあった神の祭祀を朝廷が一つないし複数の村に命じて引き受けさせることもあった。しかし、多くの場合、村人の信仰は地域の関心や利害を反映したもので、それらは必ずしも朝廷の利害関心とは一致しなかった。例えば、村の守護神（城隍神）は男、女、夫婦あるいは夫と妻二人、山神、水神、国家的英雄、官僚、村の創立者などであったかもしれないし、乞食や盗賊であったかもしれない。神の素性が卑しくなく、村同士が競争していたり、あるいは神が村の有力者と縁続きであったりした場合、朝廷のお墨付きが熱心に求められたろう。しかし、名目的で費用のかかる朝廷の公認よりも神の実

際の働きを重んじて、下賤な人や反社会的な人物を守護神にする村もあったろう。いずれにせよ、もし守護神がその役割を果たせなかったら、村人は別のより強力な神に乗りかえた。祀る者と祀られるの関係は買い手と売り手の関係に似ていた。

城隍神は、しばしば他の種類の神々と一緒に、常にではないけれども普通は亭で祀られた。亭は村の年長の男子が村事の相談をする場所でもあった。村人の一部が新たに村を作った時は、もとの村で祀っていた神を新しい村でも祀るのが普通で、新しく亭を作ることもあったし、その余裕がなければ、母村の亭を使うこともあった。亭が村の居住区の内部にある男性中心の場所であるとすれば、女性たちは仏教の寺、道教の観あるいは他の祠廟に通うことが多かったが、それらはしばしば村の門の外、水田のなかのマウンド、川岸、山の中、あるいは町の中、市場や十字路の近くなどにあった。陳興道や柳杏のような強力な神の祭礼は大勢の参拝者や霊媒を惹きつけた。そして淫祠がそのままのかたちでおおやけの祀典に記録されることはなかったにせよ、社会政治的秩序を守っている限りは、占い、憑依、その他の民間の慣行は通常大目に見られた。

このようなアウトラインは十八世紀から十九世紀、黎朝末から阮朝にかけての北ベトナムの状態にほぼ対応している。本稿の目的は十一世紀から十八世紀までの民間の神信仰に対して朝廷がとった姿勢をたどり、黎朝後期・阮朝の祭祀史料の分析への導入とすることである。その過程で、中国の宗教政策のベトナムへの影響を点検し、ベトナムの村落守護神祭祀の「起源」にも触れることになる²。

各代の幽界の管理

1. 李朝(1010-1225)と陳朝(1225-1400)

大越史記全書(1479)や大越史略は、李太祖(1010-1028)が即位直後(1010)に諸郷邑に寺観の修理を命じたとか〔全書 2/209; また大越史略 2/50-51〕、李太宗(1028-1054)が天成四年(1031)に百五十の郷邑に寺観を作

らせたとか [全書 2/222; 大越史略 2/53]、李仁宗 (1072-1128) が広祐四年 (1088) に全国の仏寺を等級付けした [全書 3/252] というように、仏教や道教に対する施策は記録しているが、李朝が民間の神々をどうあつかったについてはあまり触れていない。

ベトナムの神々について書かれた現存最古の本である粵甸幽霊集録 (1329) をみると、神々の功績は国を守り豊作を確保するという帝王の責任の観点から評価されている。李太祖がハノイに遷都した際、唐代から城隍神であった神が現れて姓名を名乗ったので、国都昇龍城隍大王に封じたという [粵甸幽霊集録 7ab]。また李英宗 (1138-1175) の治世に大干魃が起きた際、雨乞いの儀礼を行ったところ、雨が降った。帝の夢の中に二人の女性が現れ、徴姉妹と名乗った。そこで、英宗は徴姉妹の古い祠を修理して祭り、昇龍城に雨弥堂を立てて奉祀し、城外にも新たに祠を建てさせた [粵甸幽霊集録 4b-5a]。英宗の紹明六年 (1145) の七月に傘円山神祠および布蓋、翁巖、翁母神祠が造立されているが、これは四月に淫雨のため祈晴の儀礼が行われたことと関係しているらしい [全書 4/288]。李仁宗の太寧二年 (1073) に雨が降り続いた際にも、法雲寺の仏像を京に迎えて祈晴の儀礼を行うほかに、傘円山神を祀っている [全書 3/247、cf. 大越史略 2/61]。李太宗および聖宗 (1054-1072) がそれぞれ銅鼓山神と南国地祇を祀ったのは、チャンパ遠征に協力したからである [粵甸幽霊集録 12a、13]。仁宗は、六世紀の伝説的英雄の張兄弟が宋の侵略を退けるのに助力したので感謝したという [粵甸幽霊集録 9b]。

次に陳朝では、まず開祐元年 (1329) に守大蔵書、文正掌、中品奉御、安暹路轉使の李濟川が粵甸幽霊集録を作ったという事実によって、神々に対する多少とも体系的な把握に国が関心を持っていたことが分かる。その序文で李濟川は次のように言っている。すなわち、古の聖人は「聰明正直は神と称するに足る」と言った。淫祠邪崇をみだりに神と称してはならない。わが皇粵の域内に古来神々は多い。しかしその功績を明らかにできるもの、あるいは民を陰で助けるものがどのくらいいるだろう。神々の品類はさまざまで、山

川精粹もあれば、人物傑靈もいて、過去に氣勢をあげ、未来に英霊をひきいる。もし彼らの事績を記録しておかないと、正邪の区別がつかなくなる。そこでこの本を書いたのだと。李済川は 28 神を歴代人君附后妃、歴代人臣、浩気英霊に三分しただけで、細かい等級づけなどはしていない。

粵甸幽霊集録の内容や素材については、とりあえず Keith Taylor [1986: 32-36] の優れた要約があるので、ここでは立ち入らない。一つだけ指摘しておきたいのは、粵甸幽霊集録は文体が履歴書風（物語るというより功績を列挙する）で、特に各編の末尾に朝廷が与えた神号と年を記録している点で、歴史書・伝説集より後代の神跡・神譜に似ているということである。Taylor が論じた史料の他に、李済川は行政資料、特に礼部に属した文書を参照した可能性があるだろう。実際、十八世紀の黎貴敦は李済川が神号を祠典から引用したと言っている [見聞小録: 61]。

陳朝がいつどのような状況で神号を与えたかという、重要な對外戦争の勝利の後である。粵甸幽霊集録の 28 神のほぼ全員が、陳重興元年 (1285) の元寇を撃退した後に勅封され、同四年 (1288) の元寇の後に美字を加贈され、興隆二十一年 (1313) の陳英宗によるチャンパ遠征の勝利の後に更に美字を加えられている³。さらに、元豊年間のチャンパ遠征 (1252) や蒙古の来襲 (1257) の時も功績があった神もある⁴。他方、大越史記全書 (1479) をみると、まず元寇関係では、重興元年に先帝先后の尊号に徽号（誉め称える称号）を加えたとする [全書 5/361] が、それ以外の神々への言及はなく、二度目の元寇に伴う加封には全く触れていない。チャンパ遠征に関しては、大越史記全書は興隆二十年（二十一年ではなく）に先帝先后の尊号に徽号を加え、各処の名神に加封したという [全書 6/394]。同様の記事は光泰三年 (1390) にもみえる [全書 8/465]。

粵甸幽霊集録の 28 神のうち、半分には重興元年 (1285) 以前の神号が記録されており、残りの半分には記されていない。この点は頼りない面があって、記されていないからといって、なかったとは限らない。例えば、傘円山神も元寇以前の尊号が書かれていないが、既にみたように、1145 年に李英宗が

傘円山神祠を建てているので、神号も与えられていたであろう。前からの神号が書いてある 11 神についてみると、唐代に 2 神（都府城隍君、龍度福神）、前黎朝に 1 神（開天城隍大王）、李太祖の時に 3 神（唐代の都府城隍君＝国都昇龍城隍大王、靈貞二夫人、冲天神王）、李太宗 4 神（協正娘、獄神＝洪聖、唐代の龍度福神＝広利大王、天下盟主福神）、李聖宗 1 神（后土夫人）、陳太祖 3 神（威明勇烈大王、証安国公、回天神王）となっており、元寇以前から李朝も陳朝も何らかの神祇台帳を持っていたのではないかと思う。

いずれにせよ、元寇は朝廷が全国の神々を査定する好機となったろう。粵甸幽靈集録を見る限りでは、陳朝は後代ほど細かくは神々を分類し等級づけしなかったかもしれない。しかし皇帝は既に神々の主人であった。神々は、いかに強力であれ、皇帝に仕え、皇帝を正統化するために存在した。皇帝の夢に現れるとき、神々は帝を陛下と呼び、自分を臣と卑下した〔粵甸幽靈集録 10〕。しかし、王家と地方の神信仰のあいだには緊張が時には存在した。陳朝は幽界の力を国の守護者と見るだけでなく、朝廷に対する潜在的脅威とも考えた。陳朝の創始者である陳守度は風水師に全国を見て回らせ、新たな王朝を生み出しうる力（王氣）を持った場所を見つけて破壊させた〔全書 5/334；欽定越史通鑑綱目 6/32a〕。

2. 属明期

十五世紀初頭、明はベトナムを二十年間（1407-27）支配し、独立を回復した黎朝（1428-1788）も明の礼制の一部を取り入れた。明と黎朝は、異民族による支配によって汚され傷ついた国家を幽明両方の領域において建て直す必要があった点で似ていた。従ってまず明の幽界を扱い方を見ておく必要がある。

明の洪武帝（1368-1398）は、中華帝国を建て直すに当たって、鬼神の世界に前代未聞の規模で支配を及ぼそうとした。洪武禮制卷七に見える無祀鬼・城隍神の祭文に引かれた皇帝聖旨によると、天と地の間には人間と鬼神がおり、人と鬼の道は幽と明に分かれているけれども、その理は一つである。明

界では、天下は広く、民は多いから、君主を立てて治めなければならない。君主は全国を総べ、官僚を府州県のかしらとし、その下には百戸ごとに里長を置いて細かく治め、上下の職の綱紀を紊さない。これが人を治める方法である。幽界では、天子が天地神祇、天下山川を祭り、各府州県は境内の山川と祀典神祇を祀り、庶民はその祖先および里社の土穀の神を祭り、上下の礼にはそれぞれ等級がある。これが神に事える方法である [皇明制書上 /426, 428, 430、下 /496, 498, 500-501]。冒頭で見た百神の主、明命の本家がここにいる。

洪武二年(1369)、洪武帝は「今安南も高麗も臣附している。その国内の山川は中国と一体で祀るのがよい」と主張し、同三年(1370)正月、帝みずから祝文をつくり、ベトナム、高麗、チャンパに使者を遣って、その国の山川を祀らせた [明太祖實録 47/5b, 48/4b-5a]。ベトナムに來た使者は傘円山および瀘江諸水の神に祭りをしたという [大越史記全書 7/438]。しかし洪武八年(1375)には、外夷の山川はそれに近い省が自分の省の山川に付随させて祀ることにし、ベトナム、チャンパなどの山川は廣西省が附祭するようになった [明太祖實録 97/1]。

明幽二界に包括的支配を及ぼそうとする明の傾向は中国本土で徹底していた。洪武元年(1368)、王朝の初年に普通に見られることだが、皇帝は神祇、名山、大川、聖帝、明王、忠臣、烈士の国家に功績があって人民に恵愛を及ぼしたものを各地の役人に探させ、その内容を報告させて祀典に記録し、定期的に祀るよう命じた [明太祖實録 35/3b]。翌年正月には、祀典にない神であっても、民に常に功德があって事績が明らかなものは、役人に祀らせることはしないけれども、撤毀することは禁じた [明太祖實録 38/3b]。他方、洪武三年六月には、民に功がなく、祀典に応じないものは淫祠であるとして、役人が祭るのを禁じた [明太祖實録 53/2b]。さらに庶民、里社、僧侶、道士の祭祀行為を制限し、白蓮教などの民間宗教や巫覡などの呪術を禁じた [明太祖實録 53/3]。

洪武帝は十一戸を一甲、十甲を一里として、それぞれ甲長、里長を置いた

が、従来首都と大きな都市にしか作られなかった社稷の壇と、それまで公式な祭祀が行われたことのない 壇つまり無祀鬼神（戦争、災害、事故などで不慮の死を遂げ、祀る者もない靈魂）の壇を各府、州、県、里に作らせた。しかし明代中期以降、里社壇と郷 壇は里甲制の崩壊とともに衰退し、明末には姿を消したという [和田 1985: 425-430]。洪武はまた府州県に城隍神の祭祀を制定した。里社壇の衰退とは逆に、城隍神信仰は時とともに盛んになり、十六世紀には江南の無数の小都市で城隍廟が建てられ始めたという [濱島 1988ab, 1992; 早田 1988]。

属明期のベトナムでは、永楽十二年 (1414)、各府州県に文廟、社稷、風雲、山川、無祀鬼の神壇を作って定期的に祭れという命令が出された [全書 9/509]。儒学、仏教、道教、陰陽学、医学の専門官吏が少数民族の住む山地の各行政区にまで配置された [明太宗實録 176/1b-3a, 198/2b, 210/3a]。村落行政に関しては永楽十七年 (1419) に里甲制を施行したことは記録されているが [全書 10/517]、鬼神の世界についても里社壇と郷 壇の制度を導入したかどうかは不明である。しかし幽界の管理に対する明の強い執着を考えると、明がベトナムで村落の祭祀も管理しようとしたことは十分に考えられるだろう。

いずれにせよ、最も大きな反明反乱の一つは「妖僧」に率いられ、幽界の力を背景にしていた [明太宗實録 219/2b, 5b-6b, 220/1a, 224/1b]。他の活動家たちも、民衆を動員したり自分たちを正統化するために民間の象徴財に大きく依存した。ベトナム人、ムオン人、タイ人の集合記憶は、黎利が起こした解放戦争に参加した神々たちに関する豊富な語りを、変容したり更新しながら今に伝えている。大越史記全書によれば、黎利の軍隊がハノイに近づいたとき、彼は元寇撃退の英雄陳興道の廟を修復させに部下を派遣するとともに、靈媒たちが「邪神」の言葉を借りて根もない噂を立て、人心を惑わすのを禁じた [全書 10/532, 535]。民間の信仰と習俗は明の行政官ばかりでなく、独立戦争において幽界の力をフルに利用したベトナムの新しい皇帝からも疑いの目で見られた。

3. 黎朝前期 (1428-1599)

戦後の混乱一般そして特にその正統性の不確かさからいって、黎朝は鬼神を上手に扱う必要があった。順天元年 (1428)、明軍の撤退後、即位直前の黎利は部下に報償を与える一方、各所の山川廟社神祇および先朝の墓を祭らせ、自分の祖先におくり名をつけた [全書 10/552; 綱目 15/6b]。黎利は在位中に各地の神々を調査して祀典を作ったようである。というのも、彼の後継者の黎太宗は、即位してまもなく天下の祀典神祇をあまねく祀らせているからである [全書 10/584]。ちなみにベトナムの史料に「祀典」という言葉が現れるのはこれが最初である。明が黎太宗に安南国王の称号を与えたとき (1437)、太宗は祖先のおくり名に美字を加え、天下各所の神祠に加封した [全書 11/594-595; 綱目 17/3a-4a]。干魃の年 (1434、1448、1449) には朝廷は昔ながらの傘円山神と法雲寺の仏に雨を祈った [全書 10/573、11/615-616、622]。

明の礼制の影響は十五世紀半ばから見られる。太和七年 (1449)、黎仁宗 (1443-1459) はハノイに都大城隍神、風雲雷雨壇、無祀鬼壇を設けた [全書 11/623]。十九世紀の潘輝注は首都の城隍神、風雲雷雨壇は明の制度を黎朝が取り入れたものだと述べている [歴朝憲章類誌禮儀誌 25/16b-17a, 20a]⁵。黎聖宗 (1460-1497) は光順五年 (1464) に無祀鬼壇の儀礼を定め、上中下三等に分け、毎年三回府官に祭りを行わせることにしたといわれ [全書 12/649; 歴朝憲章類誌禮儀誌 25/20a]⁶、祭祀が全国に広がっていたことがわかる。聖宗が国家機構を改革し、特に農村を再組織した (桜井: 166-170) ことを考慮すれば、無祀鬼壇の地方への拡大は、明の礼制改革に類似したやり方で幽界をより徹底的に管理しようという聖宗の試みの一部だったのであろう。

黎仁宗によって無祀鬼祭祀とともに首都に導入された城隍神祭祀もまた、黎聖宗の農村改革の過程で各地に移植されたようである。ベトナムの研究者によれば、現存最古の亭は黎聖宗の洪徳期 (1470-1497) ないし黎襄翼帝の洪順期 (1509-1516) に建てられたものだという [Chu 1980: 53]。

ただ、城隍神の場合は無祀鬼ほど話は単純ではない。言うまでもなく、私は、明の城隍神以前にベトナムに村落守護神が存在しなかったと主張しているのではない。そうではなく、むしろ、明のモデルの導入は、一方において、村落の福祉に欠かせない既存の多かれ少なかれ雑多な民間の知識や習俗の自発的な下からの均質化ないし収斂を促進し、他方では、従来その存在を知らなかったわけではないがイデオロギーの管理の観点からその重要性和有用性を明確には認識していなかった村落の集合記憶を朝廷が「発見」するのを助けた、ということであろうか。言い換えれば、村落生活の最も基本的な面の一つについて語る共通の言語を民とエリートが共有するに至ったということであり、これはベトナムの「中国化」ないし中国モデルの「ベトナム化」の過程における一つの決定的な段階であった。官僚はこうして民間の象徴財に侵入して最も低い行政レベルで神々に仕え・管理する手がかりを得たのである。*thánh hoàng*（城隍神）という言葉が村の守護神を指すまでになったのは、このプロセスの結果にすぎない。

黎聖宗は、洪徳年間に出された祭例で、各処の神祠を上・中・下等に分類し、礼物を定めている〔黎朝詔令善政 3/170-174〕。聖宗はまた光順九年(1468)に祈雨祈晴儀註を定め、洪徳八年(1477)には各処の承司、憲司、府県の官吏が干魃に雨乞いをしないと、長雨に晴れを祈らないとか、災異に祈祷しないなど、民のためになすべきことをしなかったら、流罪に処するという勅諭を出している〔全書 12/673、13/702〕。そして洪徳十五年(1484)には祈雨供應社人例を定め、どこかの神や仏に雨乞い儀礼をしに行った役人は付近の社の人を毎日十人ずつ徴用できるとした〔全書 13/720〕。

黎聖宗が上・中・下等に分類した神祠のかなりの部分は村落守護神であったと思われるが、それらの神が城隍神と呼ばれたかどうかは定かでない。黎朝の史料にはこの言葉はほとんど出てこない。しかし重要なのは朝廷による幽界の管理が村落レベルまで着実に降りていっていることである。

黎朝の中衰期については不明な点が多い。今日、最も広くみられる官製の神譜は黎英宗(1557-1573)の洪福元年(1572)に翰林院東閣大学士阮炳が奉

撰したものである。この時期、黎帝は中部ベトナムにいて、北部ベトナムは篡奪者莫氏が支配していたのだが、阮炳の神譜はあたかも黎帝が北部をも支配しているかのように各地の神譜を作っている。これらが亡命中の黎帝による全国規模の神界の象徴的な支配から生まれた由緒正しい神譜なのか、それとも後代の贋作なのか、判断に迷うことがある。

4. 黎朝後期 (1600-1788)

十七世紀には、村落祭祀への官吏の介入を維持強化しようとする一方で、その弊害を押さえる努力がなされた。少し史料を見ておこう。

幼帝黎眞宗 (1643-1649) の福泰三年 (1645) 七月には、上中下等の各神祠を総や社が祭る旧例（黎聖宗の祭例）を改め、県官が総社から錢米を徴収して祭るように変えた。府官が祭を行うときは、承憲二司の官吏が見守る。ただし、社が初めて神祠に勅封を受けたときは、その社で別に礼物を用意して祭り、民の負担を減じるため、府県の官吏の出席を禁じた。さらに、各種の祭を行うときに、二司および府県の官が金品を要求することを禁じ、もし県官がみだりに取り立てたら、社民は二司に訴えてよく、もし権貴が社民に強いたら、県官が二司に訴えてよく、もし二司が強いたら、県官は御史台に訴えてよいとした〔黎朝詔令善政 168；全書 18/950〕。

また、黎神宗 (1619-1643、1649-1662) の慶徳四年 (1652) には春祭禮物例を定め、上中下等各神祠は一総、二総、あるいは二社で一祠を祭ることとし、県官は社民に前もって牛羊豚を買って国朝祭禮に従って礼物を準備させ、当日は府県校官と二司吏が来て祭礼を行うことになった〔黎朝詔令善政 168-174；歴朝憲章類誌禮儀誌 25/19b〕。

黎玄宗 (1663-1671) の景治七年十月 (1669) には「善政を行い弊習を改める命令」が出され、歴代帝王および各神祠や仏寺で、旧例により既に管理人がいるところは、礼部衙門から各処の承司を経て管内各県の県官に、どの社のどういう寺廟が既に上からの許しを得て祭っているかを調べさせ、事実を礼部に報告させ、礼部の査察を待つようにした。また、廟祠の祭礼にあたっ

て、承憲二司の官吏が人民に金品を要求するなどの不祥事が多発しているので、祭礼は府県の役人に行わせることとし、二司の官吏の関与を禁じた〔全書 19/989；黎朝詔令善政 310〕。

ところで、このような管理のもとで、黎朝後期には、官許の神祠の数が急増したようである。黎朝後期の宗教地図の変化を示唆する数字を少し挙げておきたい。既に見たように李濟川は開祐元年(1329)に 28 神を記述した。黎恭皇帝(1522-1527)は統元二年(1523)に各所の祀典神祠に加封したが、あわせて 113 祠あったという〔全書 15/830〕。黎貴敦によると、黎裕宗(1705-1729)の永盛十一年(1715)四月、朝廷は、全国の神祇を審査して等級付け、称号を与えるため、各処の靈驗あらたかな神の事績を地元民に書かせて報告を出させたといい、同じ裕宗の保泰三年(1722)に各処の祀典を調べると、上等神が 832、上中等神が 1、中等神が 817、中下等神が 1、下等神が 860、合計 2511 神あったという〔見聞小録 10/435、2/60〕。同じ神が複数の神祠で祭られることも多いから、神祠の数はこれより多かったはずである。1523 年から 1722 年までの二百年間に祀典神祇(城隍神だけでなく他の範疇の神も含む)の数は著しく増加した模様であるが、その要因は様々であろう：村落数の増加、城隍神祭祀の普及、村落祭祀についての朝廷の関心・情報収集の高まり、等々。

次に黎顯宗(1740-1786)の景興二十四年(1763)の南越神祇會録禮部正本に 2804 神とその祠廟のある村のリストがある⁷。神は上列、中列、下列に三分類されている。上列神の大部分は一つの正祠と一つないし複数の副次的な祠廟を持っている。正祠には一般に勅があり、副次的な祠廟にも勅がある場合がある。中列の神祠のなかにも勅のあるものがある。中列神と下列神はたいてい一つの神祠しかない。上列神および一部の中列神には履歴が書いてある。他の履歴のない神々の素性を神名から推測するのは無理である。

いま 1722 年と 1763 年の三等級の神の数と割合を表にしてみると、以下のようになる：

	1722 年	1763 年
I) 上等 (列)	832 (33.1%)	128 (4.6%)
II) 中等 (列)	819 (32.6%)	228 (8.1%)
III) 下等 (列)	860 (34.3%)	2448 (87.3%)
IV) 合計	2511	2804 ⁸

四十年のあいだに別の査定が行われたかどうか不明なので、二つの年を比べて考えるほかないが、1722 年のかなり膨張気味の上等神と中等神の相当部分が 1763 年までには削られている。1722 年のデータが簡単な数字だけなので、この大規模な降格神事の具体的内容はよくわからない。ただ、南越神祇會録には中列神の神号の下に、「姓氏が失伝、事績が堙没、勅封もまた皆失落したため」とか「功状がまだ顕れないため」といった注記のあるものが 168 例あり、これは恐らくこれらの神がもとは上列にいたのを中列に下げた理由を書いているのであろう。そのうち、神話上のベトナム王権の祖にあたる神農について「勅封が失落したため」と言ったり、数十の祠廟をもつ唐の高駢について「功状がまだ顕れないため」と書いているのは、明らかに政治的な意図を持った降格である。

おわりに

以上のように、元寇がベトナム朝廷による幽界の多少とも体系的な政治的利用のきっかけとなったが、黎初までは管理は限られた数の有力な神々にしか及ばなかった。黎聖宗が神界の階層化された管理を始め、黎朝後期にこれが村落レベルにまで徹底していった。

しかし、村の神祠の祭祀を挙げる官吏が立場を利用して利益を得ることを防ぐ方策を中央政府がとる必要があったという事実ひとつをとってみても、例えば「儒教化する朝廷」対「民間の伝統」といった図式が単純すぎることを示している。朝廷と村のやりとりの実際を理解するためには、朝廷から村に至る各レベルに残された史料の総合的な調査が必要である。

注

1. タインホアやゲアンの山間部で Mu'ò'ng や Man-thanh (=Tày-thanh。Tai 語系の民族) などの少数民族が今もそういう勅を大事に保存している。
2. 本稿の初稿(1992)を書くに当たって有益なコメントをしてくれた Susan Ellen Ackerman に感謝します。
3. 例えば、土爰は重興元年に嘉應大王に勅封され、四年に善感の二字が加えられ、興隆二十一年に靈武二字が加えられた [粵甸幽靈集録 2a]。例外は徴姉妹と藤州土神と穆慎である。徴姉妹は李太祖から靈貞二夫人に封じられたが、重興元年には何事もなく、重興四年に威烈夫人と敬勝夫人に封じられ、興隆二十一年に純貞と保順の二字が加えられている [同 5a]。藤州土神は前黎の臥朝皇帝に開天城隍大王に封じられ、重興元年には何事もなく、重興四年と興隆二十一年に二字ずつ加えられた [同 15b] 穆慎は重興元年に忠惠王に封じられたが、その後はただ「後に」武亮二字が加えられたとしか書いてない [9a]。
4. 李太宗の第八子の威明皇子は陳太宗の元豊年間のチャンパ親征を助けたので威明勇烈大王に勅封され、重興元年には顯忠、四年には佐聖、興隆二十一年には孚祐の美字を加えられた [6a]。李服蛮は元豊年間の韃靼入寇の折りに功績を挙げ、証安国公に封じられ、重興元年には証安王に封じられ、四年には明應、興隆二十一年には佑国の美字を加えられた [10b]。また李都尉も韃靼入寇時に功あって回天神王に封じられ、重興元年には忠烈、四年には威武、興隆二十一年には助順の美字を加えられた [11a]
5. 既に見たように、李濟川は十一世紀に国都昇龍城隍大王がいたと書いている [粵甸幽靈集録 7b] が、十五世紀の都大城隍神は、明起源の他の二つの神壇とセットになっているので、明の制度と結びつけて考えてよからう。
6. 祭祀の等級分けは洪武禮制にはない。年三回というのは、洪武禮制 [7/26b] を守ったとしたら、清明日、七月十五日、十月一日である。
7. Gaspardone (1934) はこの本に触れていない。現存本 (フランス遠東学院旧蔵本、現 Viện Hán Nôm 蔵、A=761) は原本ではなくコピーで、明命期の前半に地名をアップデートしながら書写されたことがあるようである。例えばハノイは懷徳府と呼ばれていて、これは嘉隆が 1805 年に作った行政単位であるが、慈廉県は懷徳府ではなく山西鎮に属しており、これは 1831 年以前の分け方である (大南一統誌河内省 4a、6b)。北寧省は京北鎮と正しく書いてあるとは限らず、1822 年から 1831 年まで使われた北寧鎮という名前も混っている (大南一統誌北寧省 2b)。北寧鎮と同時代の南定鎮も出てくる (大南一統誌南定省 2b)。他方、人(神)名には十八世紀半ば以降のものではなく、歴代帝王の正統観も阮朝のものではない。詳しくは Uno 1989: 308-324 を見よ。
8. このほか、1070 の等外の神がいる。

文献目録

Chu Quang Trú' 1980. "Chùa và đình trong sinh hoạt văn hóa của người Việt (qua một làng vùng đồng bằng Bắc Bộ)", *Tạp chí Dân tộc học*, 2-1980, tr. 50-54.

『大越史記全書(校合本)』陳荊和編校, 全 3 冊, 東京大学東洋文化研究所附属東洋学文

- 献センター、叢刊第 42, 44, 47 輯, 1984-86.
- 『大越史略（校合本）』陳荊和編校, 創価大学アジア研究所, 1987.
- 『大南一統誌北圻』東洋文庫蔵本 (100894).
- Gaspardone, Emile. 1934. "Bibliographie annamite", *BEFEO*, XXXIV-1, pp. 1-173.
- 濱島敦俊 1988a. 「明初城隍考」『榎博士頌寿記念東洋史論叢』347-368 頁, 汲古書院.
- 1988b. 「明清江南城隍考」唐代史研究会編『中国都市の歴史的研究』218-231 頁, 刀水書房.
- 早田充宏 1988 「城隍神信仰の変遷について」『東洋の思想と宗教』5, 39-56.
- 『皇明制書』上下 (影印版), 東京, 古典研究会, 1966.
- 『欽定越史通鑑綱目』53 卷
- 『見聞小録』黎貴敦撰. *Kiến-vân tiều-lục. Lê Quý Đôn toàn tập*, II, Hanoi, Nxb Khoa học xa hội, 1977.
- 『歷朝憲章類誌禮儀誌』潘輝注撰、東洋文庫蔵本 (100911).
- 『黎朝詔令善政』*Lê-triều chiếu-lệnh thiện-chính*. Saigon, Đại-học-viện Tru'ờng Luật-khoa Đại-học, Nhà in Bình-minh, 1961.
- 『明命政要』*Minh Mệnh Chính Yếu*. Saigon, Phủ Quốc-vụ-khanh đặc-trách văn-hóa, 1972-74, 6 vols.
- 『明實録』中央研究院歴史語言研究所刊本。
- 『南越神祇會録禮部正本』Bibliothèque de l'EFEO, A=761.
- 桜井由躬雄 1987 『ベトナム村落の形成』創文社。
- Tylor, K. 1986. "Notes on the *Việt-diện u-linh tập*", *The Vietnam Forum*, 8, pp. 26-59.
- Uno, K. 1989. *Essai sur les mythes politiques vietnamiens*, mémoire de l'EHESS, Paris.
- 『粵甸幽靈集録』李濟川撰, 開祐元年 (1329), 東洋文庫蔵本, X-3-9.
- 和田博徳 1985. 「里甲制と里社壇・郷壇——明代の郷村支配と祭祀」慶應義塾大学東洋史研究室編『西と東と: 前嶋信次先生追悼論文集』413-432 頁, 汲古書院.